

Cuadernos de autocrítica filosófica

El filósofo burocrata
o la filosofía insulsa

El
filósofo
insulsa



Cuadernillo 1

Insólita reivindicación
del tábano socrático

Insólita
reivindicación



Cuadernillo 2

Perfilado contra nuestra
filosofía académica

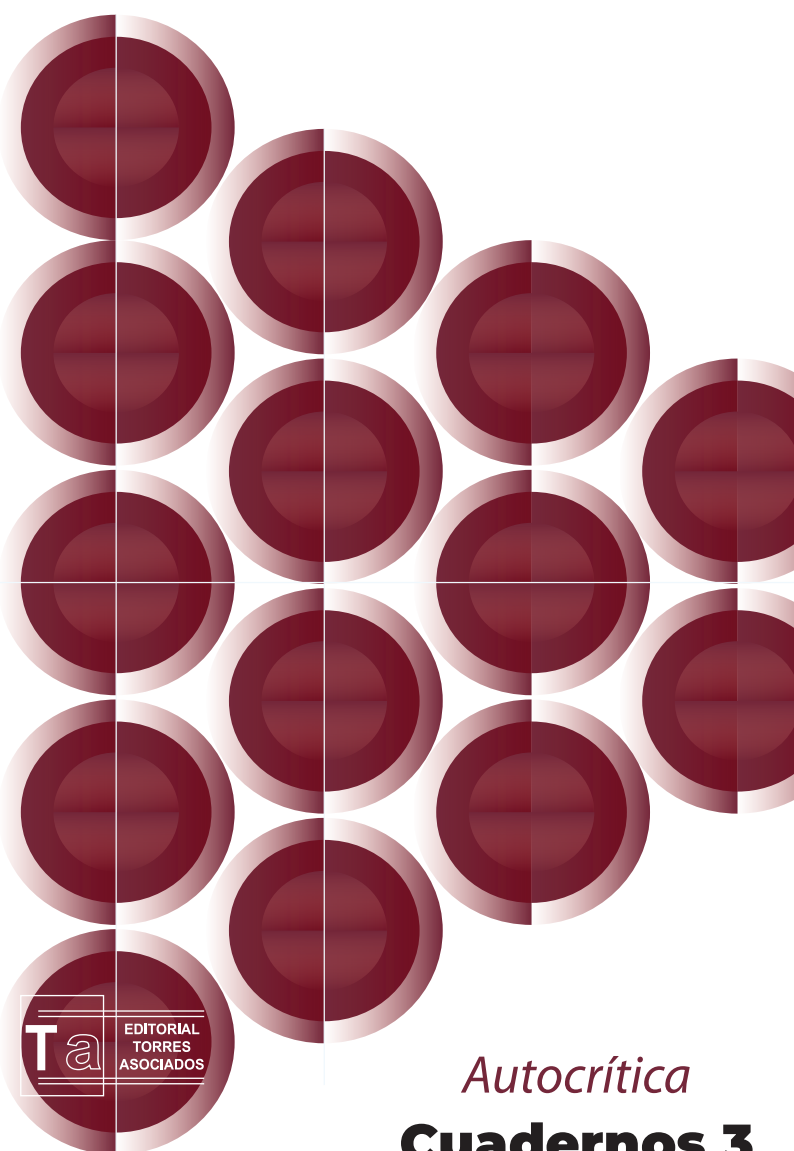
Perfilado
contra nuestra



Cuadernillo 3

Panfleto contra nuestra filosofía académica

GUILLERMO
HURTADO



Autocrítica

Cuadernos 3

Panfleto contra nuestra filosofía académica

Guillermo Hurtado



Autocrítica
Cuadernos 3

La dictadura del *paper*

En el siglo anterior la filosofía en Hispanoamérica se profesionalizó como en el resto del mundo. Los filósofos de nuestros países dejaron de ser abogados, generales, sacerdotes, novelistas o periodistas que hacían filosofía en sus ratos libres, para convertirse en profesionales certificados consagrados de tiempo completo a la disciplina dentro de una institución académica.

La estrategia de profesionalización de la filosofía iberoamericana la alejó de la literatura y la acercó a la ciencia. Esta táctica resulta intrigante, ya que, hasta el día de hoy, nuestra literatura ha sido más exitosa que nuestra ciencia. Sin embargo, esa consideración no detuvo el proceso de profesionalización, que se calcó del que tuvo lugar en otros países.

Para ser admitido al gremio filosófico, el aspirante debe escribir una gruesa tesis. En 1903, William James se quejaba de la exigencia del doctorado para reconocer la capacidad de alguien de pensar filosóficamente, pero hoy en día nadie pondría en duda ese requisito. La prosa de la tesis de filosofía debe tener la aridez de las ciencias. El director obliga a su pupilo a eliminar cualquier recurso retórico mal visto por la academia. Para consolarlo, quizá le diga que cuando se gradúe podrá escribir como quiera, pero eso es falso. Ni siquiera los

¹ Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, exdirector del mismo y cofundador del Observatorio Filosófico de México. Autor de numerosos libros sobre la filosofía en Bertrand Russell y la historia de las mentalidades en México.

profesores definitivos tenemos carta blanca. Las instituciones en las que laboramos exigen que publiquemos sin parar artículos en revistas especializadas.

Aunque los libros siguen teniendo prestigio, han dejado de ser la unidad de medida de la labor académica. Si las universidades son como fábricas de conocimientos, los profesores somos como obreros cuya tarea es producir artículos. Aunque se toleran escritos en otros géneros, por ejemplo, reseñas o prólogos, éstos valen menos que los artículos, llamados sin recato “papers”, así, en inglés, para enfatizar que lo que se busca es imitar en esto, como en tantas otras cosas, a los anglosajones.

No tengo nada en contra del artículo; es un excelente medio para comunicar los resultados de la investigación científica. Lo que me inquieta es que la insistencia con la que los administradores lo promueven asfixia la creatividad de la filosofía en lengua española.

La dieta filosófica se ha vuelto desesperadamente monótona. El ensayo, el opúsculo, la epístola, la meditación, el diálogo y la autobiografía, géneros cultivados por Platón, Pascal, Montaigne y Leibniz, han sido desterrados de la filosofía académica. Lo mismo le ha sucedido a otros géneros como el sermón, la disertación, el discurso, el alegato, la sentencia, el panfleto y el manifiesto, sin los cuales no se entendería la historia intelectual de Occidente. Y todos los géneros literarios, como el aforismo, el poema, la fábula, la obra de teatro, el cuento y la novela, en los que escribieron filosofía autores como Parménides, Voltaire, Nietzsche y Sartre, ya tampoco se consideran formas del trabajo serio en filosofía.

En la retórica clásica se llama *decorum* al ajuste que debe haber

entre lo que se dice –y cómo se dice– con quienes lo escuchan –y cómo lo escuchan–. Si se reglamenta que la filosofía debe ser escrita por especialistas para que la lean otros especialistas, quizá podría aceptarse que el artículo académico es el género ideal para cumplir con esa finalidad. Si se regula que la filosofía debe escribirse sólo para avanzar en el conocimiento, aunque sea un milímetro, igual podría concederse lo anterior. Pero éstos no son ni pueden ser los únicos fines de la filosofía. Hay otros de no menor decoro. Uno de ellos, por ejemplo, es la pretensión de cambiar nuestras vidas por medio de un autoexamen. Cuando esto se busca al hacer filosofía quizá sea más apropiado escribir una novela en vez de un artículo.

No es sólo nostalgia lo que me hace resistir a la dictadura del *paper*. Pienso que es falso que para imprimirle un carácter científico a la disciplina estemos obligados a escribir artículos, y también considero que debe cuestionarse que la filosofía deba ser científica en la manera tan estrecha en la que se acepta hoy en día.

No dejo de reconocer que la profesionalización de la filosofía ha impulsado a la disciplina como nunca antes. Volver atrás parece imposible. Los frutos de ese régimen son abundantes y, algunos, excelentes. Sin embargo, desde que se impuso el sistema de profesionalización, la filosofía en lengua española ha perdido creatividad, riqueza expresiva y donaire.

La escritura filosófica

A mis alumnos les enseño que la claridad, la precisión, el rigor, la concisión y la objetividad son virtudes de la escritura filosófica. Sin embargo, también les advierto que debemos

tener cuidado de no convertir esas virtudes en fetiches, es decir, en normas ciegas y tiránicas.

“La claridad es la cortesía del filósofo”, decía José Ortega y Gasset. Muy bien, pero ¿en qué consiste ser claro? Según Quintiliano, la claridad puede ser contraria de la oscuridad y de la ambigüedad. Es por ello que un texto puede ser oscuro aunque no sea ambiguo. Hay temas filosóficos con tanto fondo que resultan oscuros por naturaleza. Por otra parte, no siempre se ha considerado a la oscuridad como una descortesía. Gracián afirmaba que la mejor escritura debía ser profunda y, por ello, que no podía dejar de tener una pátina de oscuridad que, además, le brindara un toque de elegante gravedad. Es difícil imaginar que el conceptismo barroco vuelva a estar de moda. Sin embargo, habría que tener cuidado de no confundir la claridad con la parquedad, la llaneza o el simplismo, que no son atributos de la mejor escritura filosófica.

6

Se pide a los filósofos que usen las palabras exactas y cuiden que sus argumentos sean correctos. Alfonso Reyes le decía a José Vasconcelos: “Debo hacerte dos advertencias (...): Primera. Procura ser más claro en la definición de tus ideas filosóficas (...) Segunda. Pon en orden sucesivo tus ideas: no las incrustes la una en la otra”. Estos consejos son sensatos, pero muestran una incomprensión de Reyes del estilo de Vasconcelos. Lo que pretendía el filósofo era que sus escritos sacudieran a sus lectores, que latieran al compás de su corazón e incluso al ritmo del universo.

Es correcto que se le pida a un filósofo que sea claro, preciso y riguroso en sus escritos. Pero ni la claridad ni la precisión ni el rigor bastan para que un texto filosófico sea valioso y perdurable: hay filosofía clara-

mente mediocre, puntualmente aburrida y rigurosamente falsa.

La ambigüedad tiene otras complicaciones. A veces no puede eliminarse porque nos faltan las palabras. Otras veces, cuando por fin encontramos el vocablo que se ajusta a lo que queríamos expresar, nos damos cuenta de que en el proceso se perdió algo relevante. El problema de la desambiguación consiste en que cuando aislamos un significado de un término polisémico se gana precisión pero se pierde matiz. Esta es una de las razones por las que los filósofos tienen tanta dificultad para entenderse entre sí y no digamos ya para ponerse de acuerdo. Casi siempre, cuando un filósofo le dice a otro: “Ah, lo que quieres decir es ...” y usa otras palabras, se realiza un deslizamiento semántico que no deja satisfecho a uno de los interlocutores.

¿Y qué decir sobre la concisión? ¿Por qué aceptar un texto de mil palabras cuando se podría decir lo mismo con quinientas? No es tan sencillo o, por lo menos, no lo es en la filosofía. Hay ocasiones en las que hay que repetir una y otra vez una idea para que sea comprendida en su plenitud. Cada vuelta que damos alrededor de ella nos permite asimilarla mejor. Las ideas son como las personas: hay que conocerlas en diferentes aspectos y bajo distintas luces para entenderlas cabalmente. En la filosofía no siempre es preferible decir algo en quinientas palabras que en mil.

Paso ahora a la objetividad. Se la puede entender como la fidelidad a los hechos indispensable para la búsqueda de la verdad; pero también como des-subjetivación, es decir, como la eliminación de toda huella del autor. Esta tendencia ha sido fomentada por las políticas editoriales de las revistas de filosofía. Si uno toma cualquiera de esas revistas ob-

servará que la uniformidad estilística en los artículos es casi completa.

En resumen: la claridad, la precisión, el rigor, la concisión, y la objetividad son virtudes de la prosa filosófica, pero no son condiciones necesarias o suficientes de la gran filosofía; es decir, de aquella que descubre, asombra, libera, sacude y conmueve.

Adiós al español

En el siglo XX se repetía la especie de que el idioma español no era idóneo para hacer filosofía. El pensamiento más profundo, se decía, requiere idiomas más maduros y más nobles, como el griego clásico o el alemán. Uno de los promotores de esta bobada fue Martín Heidegger, llamado, sin metáfora ni ironía, el filósofo de la Selva Negra.

8

Ese dogma se dejó sentir en Iberoamérica. Recuerdo haber leído gruesas disertaciones en las que el autor se sentía obligado a salpicar su texto con cientos de palabras en griego o en alemán. Se entiende que en un estudio acerca de un filósofo clásico o extranjero se usen vocablos en sus idiomas para explicarlos mejor, pero cuando el autor de un ensayo no se ocupa de un filósofo de la antigüedad o de la vecindad y es incapaz de escribir filosofía en su idioma porque la piensa un menjurje de vaya usted a saber qué tantos idiolectos, el resultado es un champurrado intragable.

Lo que me inquieta es un nuevo dogma que reniega del idioma español.

Le debemos a Gonzalo Rodríguez-Pereyra, filósofo argentino radicado en Oxford, haber sido el primero en defender sin pelos en la lengua la posición de que los filósofos de América Latina deberíamos publicar nuestras investigaciones en inglés

(*Crítica*, Vol. 45, No. 133, pp. 83-90). La idea es que, tal como sucede en las ciencias duras, no importa el idioma en el que se compartan los resultados, siempre y cuando se alcance el mayor número de lectores de calidad. Ese idioma es hoy por hoy el inglés, mañana podría ser el chino.

Las razones de Rodríguez-Pereyra son compartidas por la mayoría de mis colegas que se dedican a la filosofía analítica. Por ejemplo, los estudiantes de posgrado de mi Instituto organizan seminarios en inglés para fortalecer su manejo técnico de esa lengua. Ellos consideran que ese idioma es una herramienta indispensable para ingresar al “mundo académico internacional”. No sé si todos ellos aspiran trabajar en el extranjero, pero resulta obvio que piensan que aunque laboren en México están obligados a escribir en inglés para convertirse de manera plena en *filósofos profesionales*.

¿Cómo llegamos a pensar que hay que escribir en inglés para ser un filósofo serio?

En el siglo anterior todavía existía el prejuicio de que la filosofía era algo que venía de allende las fronteras. La misión del filósofo latinoamericano era aprender lo que se hacía en la metrópoli y darlo a conocer entre sus compatriotas. En varios de sus escritos, Carlos Pereda ha descrito con agudeza dos modalidades de esta condición: el “afán de novedades” y el “fervor sucursalero”. Los académicos de nuestros países son ávidos consumidores de las ideas que llegan del exterior; esto lo saben las editoriales que publican más traducciones que obras originales. Es así que algunos académicos emprendedores construyen sucursales de las escuelas filosóficas foráneas que luego administran como pequeños feudos.

Se podría responder que aquella descripción de la filosofía académica en nuestros países está superada. Lo que ahora quieren los filósofos más jóvenes ya no es sólo perseguir novedades ni fundar sucursales sino ser jugadores registrados en el circuito internacional.

Estiremos la analogía deportiva para comprender el escenario. Obsérvese que la cancha central se encuentra en el extranjero. Los jugadores de mayor prestigio, los árbitros más reconocidos, los principales patrocinadores y los directivos de las asociaciones todos están fuera. Lo que se anhela es que la modesta liga local sea reconocida o, por lo menos, que se otorguen invitaciones a los mejores jugadores nativos para que puedan incorporarse a alguno de los equipos de la metrópoli.

Si se concede que la filosofía es una práctica internacional entendida de esa manera, entonces el inglés se vuelve una condición necesaria para practicarla. La situación ahora es peor que cuando imperaban el afán de novedades y el fervor sucursale-ro. Antes bastaba con la *traducción* al español; ahora se impone el *abandono* del español.

Las consecuencias de este divorcio lingüístico de la filosofía y del resto de nuestra cultura, en especial de las humanidades y las letras, son muy graves.

No pretendo que los filósofos hispanoamericanos nos aislemos del mundo. La internacionalización académica es enriquecedora. Tampoco sostengo que no debamos manejar otros idiomas. Dominar el inglés es algo estupendo en nuestros días. Lo que resulta inaceptable es suponer que para ser un filósofo respetable uno deba dejar de escribir en español.

Una filosofía deshistorizada

En el primer tercio del siglo anterior la filosofía mexicana cobró plena conciencia de su historicidad y procedió a historiarse a sí misma. Esta corriente tuvo entre sus figuras principales a autores como Samuel Ramos, Leopoldo Zea, José Gaos, Luis Villoro y Miguel León Portilla

Estos pensadores se enfrentaron a un doble olvido de la filosofía mexicana. El primero de ellos era la ausencia de la filosofía mexicana en la llamada historia de la filosofía universal. Esta omisión era efecto del inveterado prejuicio que ignoraba toda la producción filosófica mexicana —y, en general, iberoamericana— por el simple hecho de no venir de Francia, Alemania o Inglaterra, los tres centros hegemónicos de la filosofía. El segundo olvido consistía en la funesta adopción de ese prejuicio por los propios filósofos mexicanos. Para ellos, el estudio de la historia de la filosofía en México era una tarea estéril, casi vergonzante. La verdadera historia de la filosofía, suponían, había sucedido en sitios remotos: las plazas de Atenas, las universidades medievales, los salones parisinos.

En respuesta, los autores citados se dieron a la tarea colectiva de hacer una filosofía de la historia de la filosofía mexicana y, a la vez, una historiografía de ella. La primera actividad consistió en una reflexión original sobre la peculiaridad de la filosofía mexicana en una historia descolonizada de la filosofía. La segunda labor consistió en construir, desde los cimientos, la disciplina profesional de la historia de la filosofía en México, tarea que requirió una serie de pasos escalonados: el trazado cronológico del campo de estudio, la recopilación de las fuentes primarias, la selección del canon de las obras principales dentro del corpus documental y, por

último, el diseño de categorías y conceptos específicos para interpretar esa historia. Estas tareas se realizaron en un par de décadas y estuvieron casi completas alrededor de 1960.

Sin embargo, el interés en el proyecto de historización de la filosofía mexicana comenzó a declinar a partir de entonces —no entro aquí en las causas de ese fenómeno—. La mayoría de los filósofos mexicanos se entregaron a otros estudios y la recién descubierta autoconciencia histórica de la filosofía mexicana se fue diluyendo. Hoy la filosofía mexicana está deshistorizada. Lo que quiero decir es que aunque nuestra filosofía siga estando historiada —a pesar de todos los obstáculos— ha perdido su sentido de historicidad.

La historia de la filosofía que se estudia metódicamente en nuestras facultades de humanidades es la mal llamada historia de la filosofía universal. Es con esa historia con la que, de vez en cuando, se dialoga desde nuestro presente. A la historia de la filosofía en México se la ha segregado en una estrecha casilla de los planes de estudios. Nadie se atreve a eliminar esa asignatura, fundada por Samuel Ramos en 1941, pero no son pocos los que quisieran hacerlo. Los recursos institucionales que se otorgan a estos estudios son muy escasos. Dedicarse a la historia de la filosofía mexicana en México es nadar contra la corriente. Resulta irónico que ahora quizá sea más fácil cultivarla fuera del país.

La deshistorización de la filosofía mexicana ha provocado un retroceso en el proyecto de construir una filosofía mexicana de altura. Lo que se ganó hace más de medio siglo ahora está casi perdido. ¿Qué hacer? No se pretende que todos los filósofos mexicanos se conviertan en especialistas en la historia de la filo-

sofía en México; lo que es menester, es que entiendan su filosofar dentro de una tradición de pensamiento propio. Mientras la filosofía mexicana no recupere su pasado no tendrá un horizonte de futuro y quedará encerrada en un presente reiterativo y frustrante. Así no llegará lejos y seguirá siendo dependiente de lo que otros piensen en otros lados. Dicho de manera cruda: en México también se maquila en el plano de las ideas –y no niego que algunos de sus productos sean de calidad.

En ocasiones se sostiene que la filosofía debe seguir el modelo de la investigación científica: no es preciso conocer la historia de la ciencia para practicarla. Esta analogía es equivocada y perniciosa. Para usar una frase afortunada de Leopoldo Zea, la filosofía es una disciplina que no puede saltar la barda de la historia.

La filosofía enajenada

13

Para Sócrates, la filosofía era una forma de vida virtuosa. No cobraba por enseñar. No escribía sus reflexiones. Lo único que lo motivaba era la búsqueda de la verdad.

El ateniense es el modelo más alto del filósofo. Sin embargo, nunca ha sido fácil dedicarse a la filosofía a la manera socrática. La frase latina “Primum vivere deinde philosophari” nos recuerda que no se puede filosofar con el estómago vacío.

Enfrentase el filósofo sin recursos propios al siguiente dilema: o trabaja para comer, pero deja de filosofar, o depende de alguien más para comer, pero corre el riesgo de perder su libertad de pensamiento. En no pocas ocasiones, los monarcas, sacerdotes y mecenas que le han dado el pan a los filósofos les han impuesto una orientación a su trabajo intelectual.

A principios del siglo XIX nacieron las universidades laicas modernas. Dentro de ellas, la filosofía, convertida en suprema disciplina académica, alcanzó su independencia de la corona, la iglesia y la aristocracia. La autonomía intelectual de la universidad dio a los filósofos un margen de libertad de pensamiento que antes resultaba imposible.

Sin embargo, el filósofo pasó de un amo a otro, aunque el segundo fuera mejor. El filósofo se convirtió en profesor, es decir, en empleado de una institución académica. Su libertad no es total. Tiene que cumplir con las reglas de la escuela en la que labora como prestador de servicios educativos. Por mejores que sean sus condiciones, no tiene la libertad socrática de filosofar cuando quiera y como quiera. Y, en el peor de los casos, no vive para hacer filosofía sino que hace filosofía para vivir.

No me quejo y pienso que ninguno de mis colegas debería hacerlo. Sin las instituciones académicas, la mayoría de nosotros no podría dedicarse a la filosofía de tiempo completo.

Sin embargo, considero que no es un acto de ingratitud reflexionar sobre la condición enajenada del trabajo filosófico —el concepto de enajenación, como se sabe, es de origen marxista, pero aquí lo uso de una manera más amplia—.

Además de su condición de asalariado, el filósofo se enfrenta a las siguientes circunstancias:

1. Para dar a conocer los frutos de su trabajo, el filósofo debe tratarlos como mercancías. Ofrecerlos en alguna editorial para que sean publicados, distribuidos y vendidos. El trabajo filosófico pasa de ser un servicio en la universidad a un producto en el mercado editorial. El pro-

blema es que la universidad le exige al profesor que publique sus investigaciones y, por lo mismo, que las mercantilice.

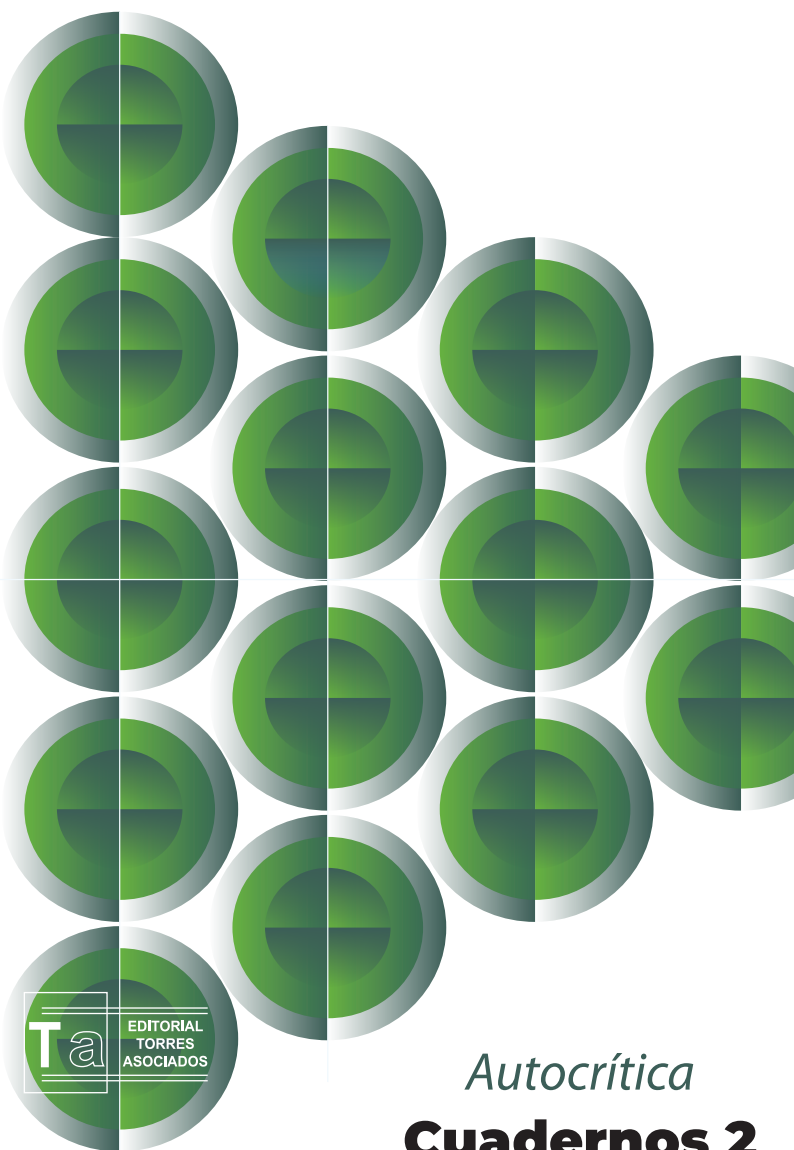
2. Hay agencias estatales –como el SNI en México– que aportan recursos adicionales a los académicos. El conjunto de su producción se pesa para colocarlo en una categoría a la que corresponde una remuneración. De esta manera, la obra de unos vale más que la de los otros en pesos constantes y sonantes. El trabajo filosófico se convierte así en otra suerte de mercancía adquirida por el Estado por medio de una licitación pública.
3. La enajenación del trabajo filosófico también se genera por la insistencia del sistema académico en considerar toda labor individual como parte de una tarea colectiva. El filósofo –por original que sea su pensamiento– es visto como un integrante más de un equipo de investigación institucional y, a fin de cuentas, de una gigantesca factoría invisible, la ciencia global.
4. En el siglo pasado, Emilio Uraguá escribió un libro llamado *De quién es la filosofía*. La respuesta, hoy, es que la filosofía ya no es propiedad de sus creadores, sino de sus dueños: las universidades, los colegios, los organismos estatales e internacionales de financiación, las editoriales. Para que exista un producto intelectual tiene que ser aprobado, pagado, dictaminado, publicado, reseñado, comentado y criticado dentro de una enorme maquinaria en la que la búsqueda desinteresada de la verdad no es el único objetivo.

5. La condena de quien pretende hacer filosofía por fuera del sistema no es carecer de un sueldo, sino algo peor: que su trabajo no se considere filosofía genuina. La calidad del trabajo filosófico se identifica con el resultado de una evaluación. Nada que no forme parte del sistema tendrá los sellos de autenticidad y calidad que condicionan la respetabilidad filosófica.

No me quejo, repito, no me quejo, pero no puedo dejar de preguntarme si las cosas podrían ser distintas.

Incómoda reivindicación del tábano socrático

DONOVAN
ARTEAGA



Autocrítica

Cuadernos 2

Incómoda reivindicación del tábano socrático

Donovan Arteaga



Autocrítica
Cuadernos 2

A Josu y Carolus

A lo largo de su historia la filosofía ha hecho incontables ejercicios de autocrítica; tal parece que se trata de una actividad inexorable. Esto resulta totalmente coherente con la práctica de nuestra disciplina, pues si algo que la ha caracterizado ha sido el preguntar, entonces sería incongruente no empezar cuestionando la disciplina misma. Una posible vía de examen podría partir en dirección a dos puntos de interés: el primero, la relación de la filosofía con la verdad y, el segundo, el vínculo de la filosofía con la sociedad. Estas dos opciones son importantes dado que nos muestran el ámbito interno de la práctica filosófica, es decir, todo aquello referente al modo en que hacemos filosofía, así como el ámbito externo que da cuenta de la manera en la que buscamos llevar la filosofía a contextos donde no se practica, pero donde existe un potencial interés por ella, esto es, por cómo relacionamos la filosofía con el mundo que habitamos.² El ejercicio no es novedoso, pues ya fue planteado — aunque con propósitos distintos— por Platón en su Alegoría de la Caverna (*Repúbli-*

¹Doctor en filosofía.

² Aquí es pertinente preguntarse ¿por qué es necesario llevar la filosofía a la sociedad? Una respuesta es la ineludible situación en la que todo ser humano se halla: la relación con los demás. Asumir este hecho es reconocer que toda actividad humana necesariamente se vincula con el mundo y, por ende, con las demás personas. Llevar a cabo una actividad sin pensar en las repercusiones que tendrá para los demás, genera un ambiente hostil y por lo tanto rayano, tarde o temprano, en lo inhabitable. La filosofía como actividad humana cumple con un rol social —sin necesidad de asignarle un valor moral—, de lo contrario esta no existiría.

ca, libro VII): la primera coordenada podemos verla en la identificación de las sombras y ecos proyectados, la posterior salida de la caverna y los derivados de esto; mientras que la segunda coordenada está presente en la decisión de regresar a la caverna para intentar liberar a los demás prisioneros.³

Desde que Pitágoras declinó el mote de “sabio” por el de “filósofo”, se condenó a la filosofía a una búsqueda de la verdad, lo que se distingue de una mera acumulación de saber. La implicación directa de esto ha sido la generación de métodos que nos acerquen al conocimiento verdadero y, con ello, a la revisión constante de los avances que nos han aproximado a la verdad, es decir al inmarcesible diálogo. Esto no quiere decir que nuestro encuentro con ella esté garantizado, pues afirmar tal cosa nos conduciría a una cantidad mayúscula de problemas teóricos que incluso el mínimo intento por abordarlos se saldría por mucho de los límites de un texto de esta naturaleza.

Así, la historia de la filosofía ha sido, de cierta manera, una incesante interpretación de la realidad desde el concepto de “verdad”. Sea que se entienda a esta como una adecuación de nuestro pensamiento o proposiciones con los hechos del mundo (*adeaquatio intellectus ad rem*), o como un sistema coherente de proposiciones, o como representaciones de las que emanan enunciados o creencias que repercuten en el

³ Parte de las ideas que aquí se manejan han sido planteadas en contextos de diálogo y de magisterio a cargo del Dr. Josu Landa, por lo que no sólo reconozco que puede haber aquí vertidas consideraciones apuntadas por el propio Landa, sino que pongo de manifiesto que las reflexiones de este breve texto están orientadas por el camino filosófico que él me ha señalado.

terreno de la práctica, es decir, como aquello que funciona para la acción en el mundo, o como aquellas proposiciones que alcanzan un consenso en una comunidad... sean esas opciones y aquellas que han quedado no intencionalmente excluidas de este parcial listado, todas ellas han buscado ligar aquello que piensa y dice determinado sujeto con aquello que es el mundo o con la manera en la que aquel se desenvuelve en él. Es decir, se trata de un vínculo filosófico originario entre el humano y el mundo.

Esto es lo mismo que decir que todo intento por generar sabiduría implica necesariamente una relación con la verdad, ya sea para buscarla y divulgar los hallazgos, o para negar su existencia y constituir entonces como única verdad la que afirma que no existe posibilidad de otra verdad más que la de un enunciado como este. Por lo tanto, si la filosofía es etimológicamente “amor a la sabiduría”, puede concluirse que esta está destinada a vincularse con la verdad, sea para afirmarla y buscarla incesantemente o para negarla.

En consonancia con esto, cuando los filósofos y filósofas exponen tal o cual teoría filosófica, pretenden acercarse a la verdad o por lo menos dar claridad sobre lo que propone, es decir, aproximarse a lo que esa filosofía es. Cuando los filósofos y filósofas escriben o hablan sobre determinado tema, también pretenden dar claridad a dicho fenómeno, entenderlo y aclarar el qué y el cómo de su manifestación. Sería absurdo creer que, contrario a esto, cuando desde la filosofía se escribe o se habla sobre cualquier asunto, se busca alejarse de él, se busca oscurecerlo.

Esto no quiere decir que la filosofía tenga el monopolio de la verdad, que sólo filósofos y filósofas seamos los únicos capaces de indicar qué es

verdadero y qué no, sino que dado que el preguntar, el idear métodos de aproximación a la verdad o a la claridad de determinado asunto, han sido actividades estrechamente relacionadas con la filosofía, uno esperaría que esta, a lo largo de su historia, haya aprendido cómo aproximarse a la verdad. Esto no siempre se traduce en el desarrollo de una teoría que aborde dicho tópico, pues, aunque esto no suceda, el filósofo aspira a ella, está en su búsqueda; y esto es parte esencial de su *éthos*.

Tal parece que hoy la filosofía mantiene bien aceiteada la máquina examinadora, aquella que nos aproxima a la verdad y que la cuestiona: nuestros investigadores siguen profundizando tanto en la historia de la filosofía como en el estudio de nuestra realidad; es decir, pareciera que los filósofos hoy mantienen ese vínculo de nuestra potencia cognitiva y racional, y el análisis, con la indagación y la interpretación de la realidad. Por esto tenemos en nuestras instituciones académicas tesis, libros, artículos que abordan, en muchos casos, satisfactoriamente los problemas de la filosofía, del ser humano y su mundo. Pero ¿para qué toda la investigación que hacemos sobre determinado tema?, es decir, ¿cuál es el sentido de todo el trabajo académico que realizamos?

La generación de textos, para el filósofo profesional, se ha convertido en buena medida en un requisito que se tiene que cumplir, si quiere lograr una respetable carrera académica; si pretende ser tomado en cuenta para ofertas laborales, becas, o cualquier clase de aliciente económico, necesita contar con un sólido y extenso currículum. Muchas veces, al evaluar la trayectoria de cualquier filósofo, ya sea con fines de seguimiento académico o de asignación de plazas y estímulos económicos, la cantidad

de trabajo realizado (publicaciones, cursos, congresos, conferencias, etc.) suele anteponerse a la calidad. Esto es prácticamente lo mismo que decir que el aliciente para una mayor investigación y docencia filosófica, así como para una más amplia producción de escritura filosófica pareciera radicar en estas ganancias monetarias que esas actividades proporcionan, no en el compromiso existente entre el *éthos* filosófico y la verdad, no en el compartir nuestros hallazgos con las demás personas, para que pueda considerarse de una manera distinta nuestra realidad y, en el mejor de los casos, hasta transformarla desde el individuo —como ya se había planteado desde la antigüedad misma y como lo han mantenido una buena cantidad de filósofos y filósofas de nuestros días—. Es decir, pareciera que no se le da la debida importancia a la exhortación platónica de regresar a la caverna descrita en *República*, para buscar liberar a nuestros congéneres que no logran vislumbrar la luz de la verdad.⁴

Considerar esto así no implica una diatriba contra la academia, sino más bien el reconocimiento de dos cosas: 1) la gran valía del ejercicio académico filosófico, ya que sin él la presencia de la filosofía se encontraría, con mucha probabilidad, todavía más disminuida, pues la academia es el remanso de una tradición que ahí se ha establecido; y 2) que la filosofía no tiene por qué reducirse a este santuario constituido a lo largo de la historia: hay vida más allá de la academia; lo contrario a esto es

⁴ Aquí quisiera recalcar que este juicio no es una generalización, sino la identificación de una práctica común que reduce la filosofía a la academia, esto es, el academicismo. Desde luego que hay también una buena cantidad de filósofos y filósofas que tienen currículos voluminosos y no por ello son academicistas, sino académicos.

lo que denominamos academicismo. Por ello es que, cuando se cuestiona el sentido de los textos académico-filosóficos, no se está diciendo que se dejen de escribir, pues ellos son parte de una comunidad y de una tradición que ha configurado una forma de vida profesional. Lo que se intenta decir es, más bien, que el no reconocimiento de este segundo punto sería tanto como —siguiendo la alegoría platónica— haber establecido una comunidad de personas que lograron salir de la caverna y, carentes del interés por regresar a ella, no intentan liberar a los demás cautivos. Con ello, estaría implicada la pretensión de ocultar y hasta de negar una parte constitutiva de la realidad, si consideramos por tal tanto la caverna como su ámbito exterior. Esto último sería anti-filosófico, pues resultaría una suerte de autoengaño en pro de la comodidad, una forma de elusión de problemas de nuestro entorno, en los cuales podríamos apuntalar diversas estrategias para buscar soluciones reales, esto es, transformar nuestra realidad, propósito que, como se sabe, Marx echó de menos, en medio de palabras un tanto injustas, en filósofos que lo precedieron en su tesis XI sobre Feuerbach.

Así, en un contexto en el que se le ha dicho “Adiós a la verdad” (Gianni Vattimo), donde hay una creciente tendencia a considerar toda verdad como relativa a las creencias y preferencias de determinada persona, donde en el ámbito de la política circulan declaraciones que de muy lejos son falsas y que pretenden pasar por verdades, tiempos aciagos donde la crisis en todos los niveles es evidente, en estas circunstancias, la filosofía tiene mucho que hacer en la sociedad, por ejemplo, empezar por promover una visión crítica hacia los hechos que nos lleve a adoptar una disposición activa que busque y

cuestione todo aquello que intenta ser pasado por verdadero, incluidas nuestras propias creencias. No es necesario que el público no filosófico esté enterado de todos y cada uno de los filósofos y filósofas que ha habido en la historia, sino que lo que compartamos con ellos tenga un sentido para su vida. No necesitamos que forzosamente la gente sepa de filosofía, sino que sea mordida por ese tábano socrático que resulta incómodo, pero necesario si queremos transformar nuestra realidad. Esto exige repensar y replantear el sentido de la divulgación filosófica imperante en nuestras redes sociales, que es hoy el principal canal para estos fines.

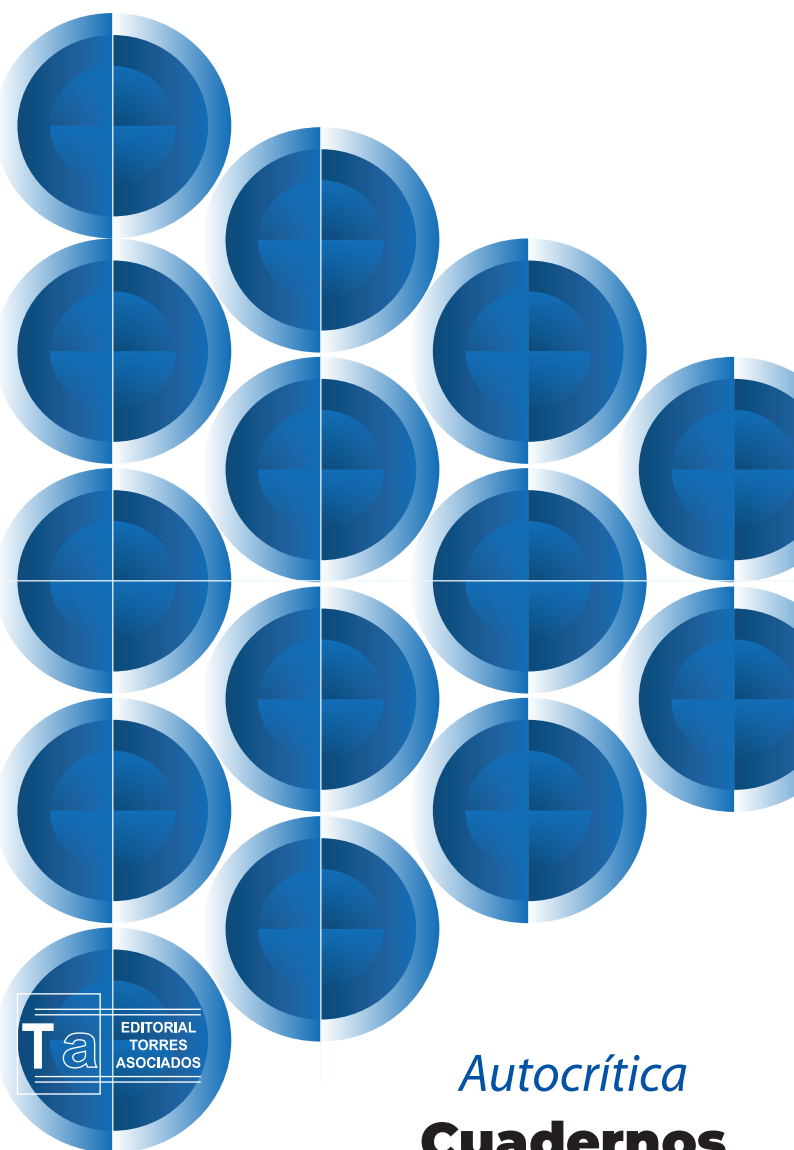
En contraste con lo dicho, el desinterés creciente por buscar y cuestionar la verdad, la tendencia a aceptar ideas no porque resulten acertadas y si es necesario molestas, sino por la cercanía emocional o comodidad que nos brindan, la indiferencia por el prójimo y el enaltecimiento del ego a partir de ciertas redes sociales que generan una dinámica de comunicación unidireccional, todo esto ha contribuido a la constitución de una especie de antídoto mediático contra la función “tabánica” de la filosofía; con ello, el academicismo ha contribuido a que la incomodidad de los análisis filosóficos críticos al *éthos* y a las prácticas políticas y sociales imperantes se mantenga contenida dentro de los muros de nuestras instituciones universitarias y, así, la filosofía deja de ser un importante revulsivo para una revolución del orden establecido desde la adecuada formación ética de cada individuo.

En suma, si aceptamos que la filosofía puede hoy contribuir a la desaceleración de la vertiginosa crisis en la que estamos cada vez más inmersos, entonces habría que empezar

por buscar formas más efectivas de llevar a la filosofía más allá de la academia, no sólo como un compendio de información verificada sobre lo que han dicho a lo largo de la historia los filósofos y filósofas —que esto también resulta importante, pero no entendido como una acumulación del saber; más bien como una invitación, un ejemplo de una disposición hacia el saber—, sino también como un ejercicio de crítica hacia nuestras prácticas en el mundo, como un factor de contagio de la disposición activa hacia la verdad y, con ello, la búsqueda de cambios sustanciales en nuestras formas de vida.

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

JOSÉ
ALFREDO
TORRES



EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

José Alfredo Torres



Autocrítica
Cuadernos

En las aulas se “profesionaliza”. Comenzaré por una obviedad. La manida “salida laboral” del filósofo, generalmente desemboca en clases dentro de alguna institución oficial (particularmente será el nivel medio superior un sitio recurrente; nivel que atiende a millones de adolescentes. Menos masificado; pero también, está el nivel superior). Además, sabemos cuáles ramas de la filosofía enseñará en la circunscripción de este o aquel plan de estudios —ética, lógica, etc. Reformas educativas van, reformas educativas vienen, y los filósofos amanecerán conductistas, “constructivistas, desarrollan competencias o son holísticos, pero su cultura docente, su sentido como profesores no se modifica.”² La primera apreciación en esta cita textual de Plá, se referiría a la indoctrinación del docente-filósofo mediante documentos o códigos inducidos por modelos pedagógicos; normal, si consideramos que el filósofo carece de una “formación educacional”: será un profesional, legitimado por un título, pero no, o un normalista, o un especialista en las lides de lo que se ha denominado la enseñanza y el aprendizaje. De ahí que vaya a ser muy receptivo de las directrices en relación a la “didáctica”; incluso veremos cómo, hasta los propios filósofos con antecedentes normalistas o estudios en pedagogía, se adaptarán a los dogmas flotando en el ambiente institucional.

A regañadientes, pero se superditarán (consciente o inconscientemente) al contenido de la normatividad técnico-pedagógica. Si no fuera

¹ Doctor en Filosofía.

² Sebastian Plá. “Los profesores mexicanos en riesgo por la pandemia”, El universal, Suplemento *Confabulario*, domingo 17 de enero de 2021, p. 9

así, ¿de qué modo sobrevivirá un filósofo-docente; de qué modo, si la vigilancia y las sanciones administrativas estarán a la vuelta de la esquina, además de observar una carencia al interpretar el mundo educativo-formal, debido, como anotamos, a un aprendizaje antecedente y no especializado? Se hace necesaria una distinción: el profesor con un contrato temporal, abundante en nuestros días, deberá acatar, y quedar, en la red de los preceptos para la enseñanza de la filosofía, si no quisiera verse desempleado en el ciclo de contratación siguiente. Junto al anterior, estaría el de “tiempo completo”, quien difícilmente dejará los privilegios de su plaza segura; a cambio, no protestará mayor cosa.

Una cuestión aparece de inmediato: ¿cuál es el sentido crítico transformador impreso a la filosofía en esas condiciones? Veamos: el segundo planteamiento de Plá (“su cultura docente, su sentido como profesores, no se modifica”), también es cierto: el filósofo se burocratiza; una y otra vez, atenderá la diagramación temática, diseñada por “expertos” incrustados en las instituciones. Mantiene en un cajón, algunas herramientas llamadas “criterios de evaluación” y reitera, sin tapujos, su talante de autoridad en la más pura tradición magisterial, incluso porque las cosas no podrían ser diferentes ante grupos estudiantiles multitudinarios. Por eso afirma Edward W. Said, siguiendo a Gramsci: un tipo de intelectuales “está constituido por intelectuales tradicionales, tales como profesores, sacerdotes y administradores, los cuales llevan aproximadamente haciendo las mismas cosas de generación en generación”.³ Dos reforzamientos a la que llamaremos *cultura de la inmovilidad* han tenido lugar: 1) la aparición –con una fuerza extraordinaria– de la edu-

³ W. Said, Edwards. *Representaciones del intelectual*, DEBATE, 2010, pp. 23-24

cación *on line*, a distancia o algorítmica. El docente filósofo, solo ante la pantalla de su computadora, recibe instrucción tras instrucción para operar el mecanismo (informático), ¿con qué fin?, simplemente, sacar adelante el cumplimiento del currículum. No tiene otra opción, pues, a distancia también, una burocracia “electrónica” vigilará que puntualmente envíe informes y evidencias de su labor. Maquinaria sofisticada de apuntalamiento de la voluntad, el aparato computacional, se ha convertido en una extensión de la escuela controladora.

2) La extrapolación de la conducta, manipulada por códigos escolarizados, también surge en variantes del modelo asignado al profesor conservador, el orquestador, el evaluador casi incontrovertible, responsable de la clase unidimensional, no pluridimensional. Las variantes son la conferencia magistral, cursos veraniegos de entrenamiento didáctico, diplomados (espacios minicurriculares), congresos donde asisten los poseedores del saber o el estado del arte; todo lo cual, delimita el quehacer del filósofo al régimen simbólico que tiene la última palabra en la educación. Es un fomento a la *cultura de la inmovilidad*, cuya prueba fehaciente será la manutención del estado de cosas: todo seguirá igual aparentando estar cambiando.

Una consecuencia letal debe reconocerse: la filosofía se ha desarraigado de la vida, se ha burocratizado con objeto de conseguir los fines corporativos de la política estatal. El poder la ha encerrado en formatos de enseñanza, digeridos una y otra vez como el metabolismo de un rumiante, dentro y fuera de la escuela. La sociedad, por ello, ignora de modo efectivo a la filosofía, por insulsa, alejada de la necesidad de respuestas urgentes a las crisis existenciales, por navegar en el espacio fuera de

la Tierra; y la rebeldía social, la apartó como una reliquia o un libro carcomido por el polvo. ¿Dónde está la filosofía, ejemplificando una sabiduría orientadora? Tal vez sea inútil, siquiera hacer la pregunta. Por ejemplo, en el tsunami tan poderoso, provocado por la pandemia COVID-19, la representación, o los representantes de la filosofía profesional, de un modo patente, no han estado jugando ningún rol visible en el trazo de alguna solución. Continuaron cómodamente instalados en el mundo virtual, dando clases, conferencias, difundiendo publicaciones electrónicas a pasto, coloquios y congresos en el mismo tenor; como para dejar asentado estar ahí, a través de, como dice Said, hacer aproximadamente lo mismo de generación en generación. Se trata de un marco social e histórico, productor de una “relación de los intelectuales con determinadas instituciones (universidad, Iglesia, gremio profesional) y con las potencias mundiales, que en nuestro tiempo han controlado a la intelectualidad hasta un grado extraordinario.”⁴

El intelectual-filósofo-docente pareciera estar bajo el influjo de un mito aportado por Platón en *La República*: le asigna Platón el papel de rey-filósofo, el talentoso, el capaz de aprehender las formas sublimes de la verdad y la belleza; no el artesano, tampoco el guerrero, ni el poeta; sólo al filósofo le corresponde ese privilegio; por ende, deberá asignársele la cúspide dentro de la arquitectura social y política, pues él conducirá al pueblo por las avenidas de una comunidad utópica, justa y equilibrada. El filósofo sería, dentro de la utopía platónica, el mejor dotado para llegar al conocimiento en medio de lo confuso y lo movable (para obtener el pedestal, por supuesto, habrá de prepararse mediante el uso refinado

⁴/b., p. 17

del intelecto y la contemplación). En resumen: deberá discernir, especular; los demás, dejarse guiar hacia el fin excelso del Bien, la Verdad y la Belleza. La directriz filosófica, entonces, conservará preeminencia gracias a su ejemplo de objetividad desprejuiciada y argumentación brillante. Actualmente, ese mito hace que el filósofo, o el docente filósofo, duerma el sueño de los justos. Tal ensoñación sirve muy bien al poder establecido, que le ha deparado (a la filosofía) existir en reservaciones como la escuela oficial o la academia virtual; ahí, todo es pensamiento, como el Sócrates de Aristófanes en *Las nubes*.

Cuando Said deplora que se haya logrado controlar “a la intelectualidad de un modo extraordinario”, ha querido decir también: se la ha despojado de todo poder frente al poder. En México, han tenido lugar dos acontecimientos extraordinarios, de advertencia, de premonición: el primero, en 1929, con la postulación del filósofo José Vasconcelos como candidato a la presidencia de la República por el *Partido Antireeleccionista*. El aparato oficial, el coloso estatal, representado en el *Partido Nacional Revolucionario*, lo relegó, boicoteando al movimiento vasconcelista hacia la postración: la crítica abierta del candidato, representante de la intelectualidad, hacia el generalato en boga, despertó la ira y la animadversión de la cúpula. Ya antes, Vasconcelos se enemistó con Álvaro Obregón, otrora su protector; le pusieron piedras en el camino cuando quiso alcanzar la gubernatura del Estado de Oaxaca, y finalmente, partió al exilio. La institucionalidad posrevolucionaria, después del “capítulo Vasconcelos”, ya no otorgó ninguna confianza a los intelectuales, a los críticos en ciernes, a los enemigos potenciales, sino a los partidarios del poder institucional.

Más tarde, el segundo recordatorio trágico de quién manda (es decir, el Estado caudillista), fue la aniquilación violenta del movimiento estudiantil del 68. La exigencia de suprimir formas autoritarias en el ejercicio de la política, o atavismos machistas, prejuicios eclesiásticos como la represión sexual o la familia feliz, como sabemos, resultó severamente aplastada y dejó muy en claro el mensaje: el poder no se comparte, y menos con los intelectuales. Desde entonces, por mero instinto de conservación, la intelectualidad mexicana (incluyendo al filósofo en sus distintas modalidades) lo entendió. Ha transcurrido en su quehacer “profesional”, temerosa, cuidando las formas para no irritar la piel del potentado. La venerable filosofía, crítica por antonomasia en la tradición occidental, perdió su virginal aureola, convirtiéndose en servidora fiel. ¿Qué hacer?

Edward Said propone al intelectual, docente o no, alcanzar independencia (la suficiente para no caer fulminado por el poder acechante). El problema es que no señala caminos, quizá porque no hay ninguno definido de antemano. Explorar allende los cánones establecidos le correspondería, pues, al filósofo burocratizado, domeñado, si verdaderamente quisiera recuperar la filosofía vital en llanuras extensas como la ética, la política y la educación. Algo aún lejano, pues, prácticamente, ninguno está dispuesto a dejar canonjías aparentes en la *cultura de la inmovilidad*. Omitir el atreverse, seguirá conduciendo al ninguneo, puesto que, ¿la microfísica del poder escuchará a quien no lo tiene?